

SERGIO RÁBADE ROMEO. *Obras IV: Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset*. Madrid: Trotta/CES Don Bosco (2009).

*Raúl E. de Pablos Escalante*

### Variación en la razón, variaciones de la razón

«[...] en una arqueología de lo humano hay que acabar tropezando con el pensamiento.»

(S. Rábade, *Obras IV*, p. 402.)

«Pensar es un juego y un entramado de conceptos. Entonces lo primero que habrá que descubrir es el tipo de conceptos que constituyen los elementos del juego y los nudos del entramado.»

(S. Rábade, *Obras IV*, p. 411.)

Se ha publicado el cuarto volumen del proyecto recopilatorio de las *Obras* de Sergio Rábade, en el cual se encuentran dos obras monográficas importantes para la comprensión de la imagen de la filosofía elaborada a través de los años por este profesor: *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura* de 1967 y *Ortega y Gasset, filósofo, hombre, conocimiento y razón* de 1983. La explicación de la filosofía occidental como teoría del conocimiento toma sus categorías más fundamentales de los conceptos kantianos. Kant, por lo tanto, es el gozne de la reflexión llevada a cabo por Rábade (por lo menos desde la publicación de *Estructura del conocer humano* en 1966). De modo que su lectura de autores previos y posteriores a la filosofía trascendental kantiana está influenciada por ésta. La incorporación de Ortega a la visión panorámica elaborada por el autor, sin salirse fuera del anclaje kantiano, logra enriquecer la exposición misma de una filosofía que se quiere teoría del conocimiento y que se entiende como reflexión racional sobre la razón. No estamos, pues, ante dos trabajos opuestos. A través de Ortega, temas como el tiempo, la vida y el cuerpo van asentándose en la reflexión. Este influjo podría haber llegado desde otras propuestas filosóficas, por ejemplo, desde Dilthey o Nietzsche. Pero es, quizás, en este trabajo sobre Ortega, donde el profesor de teoría del conocimiento tiene que vérselas con temas que, aún siendo de una evidencia contundente, han tardado bastante en llegar a

tomar un lugar privilegiado en las discusiones de la filosofía moderna y contemporánea. En el libro de Ortega se adelantan problemas que volverán a aparecer en los escritos posteriores de Rábade y que enfrentan a la filosofía con autores o temas más de una vez silenciados. Estos escritos son: *Experiencia, cuerpo y conocimiento* (1985; *Obras I*), *Espinosa. Razón y felicidad* (1988; *Obras III*) y *La razón y lo irracional* (1994; *Obras IV*), incluido en este volumen. Con este último libro se lleva a cabo un esfuerzo por tematizar el tema mismo del filosofar, tal y como lo entiende Rábade y cómo se desprende de su lectura de Kant, quien «destaca, acaso como ningún otro filósofo en la historia, por haber llevado a cabo una tematización de la razón, tanto desde una perspectiva teórica como desde la práctica» (p. 161). Si bien Kant marca un horizonte en el relato histórico-filosófico construido por S. Rábade, Ortega marca un problema fundamental, quizás *el* problema ante el que se ve conducido aquel que pregunta por su hacer desde lo que define su hacer mismo. La siguiente cita de Ortega se refiere al «racionalismo» pero el problema expuesto se expande a través de muchas páginas de este volumen:

«El racionalismo quisiera que toda cosa fuera conocida por otra (su ‘su razón’); pero es el caso que las últimas cosas sólo se conocen por sí mismas, por tanto *irracionalmente*, y que de este saber intuitivo e irracional depende, a la postre, el racional [...] la intuición es ilógica, irracional, puesto que excluye la prueba o razón.» (p. 121, cita de *Ni vitalismo ni racionalismo*).

Así, pues, Kant y Ortega se convierten en motivos principales de una obra que se llama razón y el intento de su auto-fundamentación. Desde un punto de vista más amplio que las pretensiones explícitas de la teoría del conocimiento, la unión de estos tres libros se enmarca en un estudio centrado en las concepciones de la razón y, como si hablásemos de una pieza musical, de las variaciones sobre este tema. A continuación, señalaremos, brevemente algunos puntos centrales de las tres partes que componen este volumen.

### I. *Kant: Bathos/Pathos de la experiencia y vivencia de la razón*

Una importante parte de *Obras IV* está dedicada a la figura de Kant; exposición que, a su vez, está dividida en dos secciones. En la primera sección se incluye la obra antes mencionada de 1967. En la segunda se recogen una serie de artí-

culos y capítulos de libros referentes a la obra kantiana, en los cuales se van exponiendo la noción de razón y las consecuencias de un análisis pormenorizado de la *Dialéctica Trascendental*. La frase *Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung* (del Apéndice de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*) indica el punto de partida de la tarea del filosofar kantiano. Esta frase expresa según el autor la «actitud gnoseológica personal» de Kant, por lo que, en palabras de Rábade: «Su puesto de trabajo gnoseológico está afinado en el suelo generoso de la experiencia.» (p. 337; p. 452). En el texto recientemente editado, no así en el original de 1967, en la frase citada se sustituye *bathos* por *pathos*. La palabra utilizada por Kant no es *pathos* sino *bathos* (abismo o profundidad), según la edición de las obras de Kant de la Real Academia Prusiana de las Ciencias y la más reciente editada por la casa Walter de Gruyter. Ahora bien, reivindicamos este error ilustrativo, que se puede adscribir al pensamiento kantiano pero que esclarece, también, el quehacer de Rábade en su afinidad kantiana. *Bathos* y *Pathos* se complementan. Por una parte, la experiencia caracterizada como abismo y profundidad y, por otra, como una afección que da que pensar, no como un «*pathos* melancólicamente sufrido, sino positivamente asumido» como se afirma en referencia al pensamiento kantiano en otro contexto distinto pero adecuado en este momento (p. 348). El pensamiento de Kant no pretende ser ni a-pático ni ajeno al condicionamiento de la experiencia. No debe extrañar por tanto la interpretación de la *Crítica de la razón pura* como un «gigantesco «experimento» sobre la experiencia objetiva», un experimento que pretende poner a prueba la posibilidad de su justificación (p. 334). La experiencia es el suelo fértil y el trabajo filosófico se dirige al intento de *legalizar* esa experiencia (p. 426). La exposición se adentra en los entresijos de una experiencia que se presenta como *síntesis* apriórica, dado que toda experiencia contiene tanto la intuición sensible de lo dado como el concepto del objeto y son éstos últimos los que están como condiciones *a priori* de todo objeto en general (p. 339). Como señala el autor en un texto más tardío: «la antecedenencia respecto de la experiencia no significa una anterioridad temporal, puesto que, temporalmente, antes de la aportación de la experiencia, no hay conocimiento alguno. Es decir, se trata de una anterioridad por naturaleza, que es lo que quiere afirmar reclamando que lo *a priori* debe ser independiente de la experiencia» (p. 508). La *síntesis* se vuelve uno de los ejes esenciales de la exposición dado que pensar y conocer se entienden esencialmente como un sintetizar: «Sólo se piensa o se conoce sintetizando [...]» (p. 389). En la exposición se van aclarando los diversos niveles de *síntesis* a partir de la receptividad previa de los sentidos: «la *síntesis* de la aprehensión de las representacio-

nes en la intuición, la síntesis de la reproducción en la imaginación y la síntesis de reconocimiento en el concepto o categoría, todo ello, naturalmente, subordinado a la suprema unidad de la apercepción» (p. 344).

Si bien la experiencia es el lugar de trabajo de Kant, la condición determinante de este trabajo es el reconocimiento del límite: «experiencia y límite absolutamente indisociables, he ahí el marco dentro del cual hay que situar, para conseguir entenderla, la gnoseología kantiana» (p. 353). Límite como punto de partida, como postura inicial adecuada para la reflexión sobre el conocimiento. *Experiencia, síntesis y límite* preparan el camino para perfilar una serie de distinciones clásicas dentro del kantismo y esenciales para comprender la filosofía trascendental, para lo cual se expone la cuestión central del fenómeno en su relación con las nociones de noumeno, cosa-en-sí y objeto trascendental (p. 354-381). La argumentación conduce a la acotación del término trascendental en Kant, llegando a la conclusión de que «todo conocimiento trascendental exige contar con elementos o estructuras *a priori*, pero el método o el dinamismo trascendental no se refiere a estos elementos *a priori* en sí mismos, aunque volvemos a insistir en que hay que contar con ellos, sino que se refiere al conocimiento reflexivo que nosotros tenemos o debemos tener sobre la aplicación o posibilidad de aplicación, de esos elementos *a priori* y sobre cómo deben aplicarse» (p. 384). A partir de esta reflexión se enfatizan dos puntos neurálgicos en la comprensión del término trascendental en Kant. Por una parte, el origen no empírico de los elementos *a priori* y, por otra, la aplicación objetiva, en sí misma *a priori*, de estos elementos a los objetos de la experiencia (p. 384). Kant queda caracterizado como el filósofo que intenta la justificación de la razón por sí misma, sin tener que apelar a un mundo de las ideas, a principios indemostrables o al apoyo divino. Es desde esta perspectiva que se han de entender el apriorismo y el trascendentalismo kantiano, de un modo inmanente «al horizonte de la racionalidad humana» (p. 414). Este planteamiento abre, asimismo, las puertas a toda una genealogía de la razón que pone en cuestión esta posibilidad misma de auto-justificación. Por lo cual, sería esencial traer a esta reflexión a figuras como Darwin, Marx y Freud.

El resto de artículos tiene como común denominador la exposición sobre la razón en Kant, una razón preocupada no tanto por el hecho de conocer sino por el *porqué* y el *para qué* del conocer (p. 429). Son muestras del esfuerzo de la razón de habérselas consigo misma, de «someterse a sí misma a crítica, medir su pro-

pia capacidad, señalarse los límites, determinar los objetos» (p. 538). Como puntos para reflexionar y discutir se pueden señalar las precisiones sobre la división entre la razón teórica y la razón práctica, las cuales no han de tomarse «como dos razones distintas, sino como simple distinción de ámbitos y modos de aplicación de una misma razón» (p. 433) o la importancia del concepto de Dios como «supremo interés e ideal de la razón» en una filosofía que, como se había dicho, toma como punto de partida el límite y la finitud (p. 440). Se hace especial hincapié en la función heurística de la razón, mediante la cual se nos enseña a cómo hacer preguntas a la naturaleza (p. 482) y se le otorga a la razón el papel de «horizonte comprensivo» que da sentido y dirección a los «diversos horizontes parciales de los ámbitos de conocimiento del entendimiento» (p. 443). Una razón que queda emparentada, a través de una recuperación de Platón, con la *ideación*, matizada por la misma actitud crítica que recuerda que las ideas: «no pueden nunca jamás ser dialécticas en sí mismas» (p. 477; p. 522).

La razón se debate en la paradójica situación de enfrentarse a unos límites y a su vez ser la fuente que hace tender más allá de ellos. La razón *impulsa* la formulación de determinadas preguntas que serán para Kant inevitables. Es el propio Rábade quien afirma que Kant vivencia la razón, su situación paradójica, en alusión al Prefacio de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, con preguntas que no pueden ser ni rechazadas ni respondidas, preguntas que surgen desde la razón (p. 528). Esta «vivencia» de la razón no se da, exactamente, en términos de una experiencia objetiva pero sí desde el *pathos de la experiencia vivida*. La experiencia no es sólo una noción restrictiva a los actos cognitivos del entendimiento, sino que puede ser pensada como el verdadero transcendental (habría que atender para ello al ensayo de un «empirismo transcendental» en G. Deleuze, en la obra del filósofo chileno J. Echeverría y en los últimos pasos de la filosofía de la interpretación de G. Abel).

## II. *Ortega: aprender a pensar con nociones en marcha*

En *Ortega y Gasset, filósofo, hombre, conocimiento y razón* (1983) son preponderantes e insistentes al menos dos aspectos. El primer aspecto se concentra en la tensión entre el lenguaje filosófico y el intento orteguiano de conceptualizar la experiencia de la vida en tanto que noción filosófica (la «vida» no deja de ser un esfuerzo conceptualizador). Esto conlleva a la pregunta radical de saber

qué es la filosofía, la cual, en un primer momento, se caracteriza como «un saber no sabemos bien *de qué naturaleza* sobre no sabemos bien *qué*» (p. 545). Esta última pregunta se dirige hacia los modos de hacer inteligible la vida y la impermanencia de las maneras en que la vida humana va tomando forma. En palabras de Ortega: «La permanencia de las formas en la vida humana es una ilusión óptica originada en la tosquedad de los conceptos con que las pensamos [...]» (p. 552). El conocimiento mismo ha de analizarse desde el anclaje de las formas de vida llevando a la consecuencia de entenderlo como «una ‘forma de vida’ puramente histórica» (p. 584).

El segundo aspecto se detiene en los modos de describir ese huidizo objeto de estudio, la *vida*, *mi vida*, la existencia humana. En este último sentido se recogen en el estudio toda la «topología» característica orteguiana, es decir, sus metáforas para señalar lo que no se deja tratar como un objeto de conocimiento acotado de una vez y por todas: el ser humano como estando en camino, *in via* (p. 573), como drama (p. 574), como ser peregrino (p. 583) consciente de su constante naufragar; aunque «naufragar no es ahogarse» (p. 598). El intento de describir un tema que de antemano se da como inabarcable desde un discurso racionalista conduce a las tentativas de una *razón narrativa* (p. 635) o de una *razón histórica* (p. 636). Así lo resume Rábade: «Se trata de insertar la razón en la vida. Y ello por tan claro motivo como es el de que la *razón es vida*» (p. 626). Por lo cual el juego se da entre el movimiento de un pensar que busca el equilibrio respondiendo por la pregunta sobre qué es la filosofía desde la comprensión de la vida como *radical*; como afirma Ortega: «Vivir es el modo de ser radical [...]» (p. 591).

Por esto mismo, los conceptos filosóficos son cuestionados. No se trata sólo de un ajuste terminológico sino de un intento de designar el asunto que compete a la filosofía. Este nuevo objeto, que pretende no ser objetivado del todo, exige un vocabulario distinto, unas pretensiones lingüísticas alejadas de un aferrar, de un agarre definitivo de lo que se conoce. De ahí que se señalen como esenciales expresiones de Ortega como «aprender a pensar con nociones en marcha incesante» (p. 579) y que se llegue a la conclusión de que «hay que contar con verdades dotadas de consistencia propia, pero que esas verdades carecen de toda efectividad gnoseológica mientras no se lleve a cabo su incorporación a la historia y a la vida» (p. 590). Es difícil, por distantes que hayan sido ambas experiencias en el pensar, no tener en mente a un autor como Unamuno, en su enfren-

tamiento a los excesos racionalizantes. De modo que no sorprende la inclusión en este volumen del artículo «La concepción del hombre en Unamuno y Ortega» (1995).

Si la *Crítica de la razón pura* fue descrita como un «experimento», la filosofía de Ortega muestra la tensa experimentación entre un bagaje conceptual y la experiencia, no meramente concepto o idea, de la vida. Entonces es posible referirse al pensamiento de Ortega, utilizando sus propias palabras, como una indagación en «las variaciones del espíritu humano» (p. 632). Ambos trabajos monográficos, sobre Kant y sobre Ortega, concluyen dejando al lector con una evocación muy similar, en un caso la afirmación de la *experiencia* pero legalizada, y en el otro en la apuesta por la *vida* como punto de partida de cualquier reflexión filosófica pero desde su legalidad (p. 628).

### III. *La filosofía ante la razón: estilos de pensar, formas de racionalidad y formas de irracionalidad*

La *razón* en Kant y la *vida* en Ortega se convierten en el límite mismo de sus respectivas reflexiones. El profesor Rábade sitúa lo que se denomina como irracional, en parte, en el problema del límite del conocimiento humano, de lo que va más allá de su capacidad de conocer. Así en su libro *La razón y lo irracional* (1994) se intenta demarcar el espacio propio de la razón, lo que conlleva una difícil tematización entre *razón* como sustantivo, *racional* como adjetivo, *racionalizar* como verbo y la noción de *ámbitos de racionalidad* como efectos de la razón (p. 43). La tonalidad que recorre el libro, a la hora de acotar tanto una definición de la razón como de lo irracional, vuelve a ser kantiana como se trasluce de las siguientes palabras: «A la filosofía —¿cabría decir que a la cultura en general?— no le basta aceptar el hecho del conocimiento, sino que necesita examinar su qué, su cuándo y su cómo, en una palabra, necesita saber hasta dónde llega y lo que vale» (p. 264). El motivo es, pues, enfrenar a la filosofía ante sí misma, tarea que aunque parezca «rozar lo imposible» es una tarea inexcusable (p. 44); la obra de Rábade se hace eco de la vivencia paradójica de la razón en Kant.

Ya entrados en la década de los noventa y después de largos años dedicados a la reconstrucción de una tradición de filosofía crítica, el autor remarca el des-

prestigio de la razón acudiendo a palabras de Nietzsche. Desde los ecos de la frase «Dios ha muerto» (*La ciencia jovial*, § 125) se caracteriza la situación intelectual con las siguientes preguntas: «¿Hacia dónde nos movemos nosotros? [...] ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos a través de una nada infinita?» (p. 263). Rábade se coloca frente a lo que entiende como una situación de «desracionalización» (p. 62), que se manifiesta en la quiebra de una noción unitaria de razón (p. 221). Dados estos condicionantes, y viendo la trayectoria de quien aquí nos ocupa, la disposición y actitud que se defiende es la de «seguir luchando por encontrar nuevas formas de razón y de racionalidad» (p. 71).

El problema de lo irracional se tematiza desde las entrañas de la razón, desde el cuestionamiento sobre los principios impuestos como evidentes al entendimiento, ya sean «los primeros principios del aristotelismo, del Dios creante cristiano, de la intuición cartesiana, del sujeto trascendental, etc.»; se encuentran muchas respuestas «pero acaso ninguna racionalmente definitiva» (p. 309). Habría, desde los ojos de este lector, que señalar el punto más débil dentro del conjunto de la reflexión: la noción de «irracional», dado que no es poco lo que *no* permite. Se debe tomar en consideración que: (i) se define lo irracional en contraposición a la razón, lo que es doblemente problemático por el posible contenido afirmativo que se contenga en las realidades que se pretenden definir como «irracionales» y por la fragilidad misma de una definición precisa y universalizable de razón; (ii) dicha noción puede conducir a un problema de anacronismo al sobre-determinar con una dura carga decimonónica a autores como, por ejemplo, Pascal, lo que puede obstruir un conocimiento más profundo y completo de determinados pensadores y de sus respectivas situaciones históricas e intelectuales y (iii) la noción de lo irracional puede llegar a impedir ver lugares donde se esté dando una extensión, vivificación y una mayor completitud de lo que sea la razón. Ciertamente el profesor Rábade viene arrastrando esta preocupación desde antaño. Tómense como ejemplo estas líneas de su obra *Verdad, conocimiento y ser* de 1965 (que próximamente será reeditada en el volumen V del proyecto de las *Obras*): «no se ha insistido suficientemente sobre la importancia y hasta sobre el volumen de lo irracional en el ámbito de lo estrictamente filosófico» (p. 190, Madrid, Gredos). La huella de N. Hartmann y su tematización de la noción de irracional está presente tanto en el trabajo de 1965 como en el de 1994. Pero, justamente lo complicado que ha sido si quiera tener unas pautas sobre qué es la razón debe poner en guardia al estudioso sobre lo complicado que es, a su vez, definir lo irracional, considerando las dificultades de tomar una noción de tan



ambigua naturaleza como fuente de análisis. Vale la pena, al realizar la lectura de la obra, poner atención a las diversas nociones que se ofrecen de irracionalidad (pp. 263-276). De todas maneras, entiendo que lo más interesante es el gozne mismo del problema, que yace en la herencia trascendental del trabajo filosófico de Rábade, y que enfoca, no sin cierto dramatismo agónico —trágico—, la preocupación central por la razón, de la mano de los contundentes diques de la finitud y del límite. La paradoja de la vivencia de la razón se intensifica, al percatarse que es desde Kant (es decir, a partir del *filósofo de la razón*) que se tematizan tanto una preocupación por la razón como por lo irracional. Nada menos que tres décadas antes de este trabajo de 1994, el propio Rábade escribía, en su obra anteriormente mencionada de 1965, lo siguiente: «A partir de Kant lo irracional se nos va a ofrecer como tal preferentemente desde el ámbito del sujeto. Más que de objetos inasequibles se debe hablar de sujetos incapacitados» (p. 204).

La lectura de este libro permite recoger toda una serie de nociones que encontramos en otras obras de Rábade y van configurando su estilo propio así como el lugar que le permite, a su vez, exponer los pensamientos de los autores de los que se ocupa. Es interesante percatarse de que estas nociones no son las más rígidas de una teoría del conocimiento clásica («sujeto», «objeto», «conciencia», etc.) sino que se trata de atisbos que van tomando forma en lo que podría reunirse en una *reflexión sobre los estilos de pensar* y, a partir de ésta, en una *teoría de la razón*. Dentro de un estudio de los *estilos de pensar* se parte de la siguiente premisa: «hay que contar con que toda la filosofía o sistema filosófico potencia unas categorías frente a otras y un tipo de conceptos frente a otros. Eso es lo que va a configurar su estilo de pensar» (p. 289). En cambio, un estudio sobre los tipos de razón, sus variaciones, concepciones y caracterizaciones, toma como punto de partida, no tanto la razón como algo substantivado sino los efectos de ésta en la creación de *ámbitos de racionalidad*: «Y comencemos por señalar que cada cultura —e incluso a veces cada época dentro de una macrocultura— diseña, consciente o inconscientemente, un ámbito de racionalidad que le es propio en atención a los distintos contextos culturales, filosóficos, religiosos, científicos, etc.» (p. 98). Desde esta perspectiva se ponen en uso nociones como las de ámbito de racionalidad (p. 71) o formas de irracionalidad (p. 268). Solamente tomando en consideración las obras incluidas en este volumen, es posible encontrar la presencia de estas ideas (*estilos de pensar*, *formas de racionalidad*, etc.) trabajando de modo explícito. Tómese como ejemplo el texto de 1967 sobre Kant que es descrito como «el intento de caracterizar el tipo de pensar que «tipifica» la filosofía

kantiana», tipificación que se formulará como «pensar objetivo» (p. 402; p. 411). Una nueva forma de pensar es posibilitada desde un *plano* por medio del cual se da cauce al despliegue de sus conceptos, categorías y otras herramientas intelectuales. En el caso de Kant será la previa postulación del plano trascendental como «lugar del nuevo Yo», entendido como un plano de «pura relacionalidad, pero no una relacionalidad entre sustancias-cosas o entre actos psíquicos mecánicamente vinculados, sino que es un nivel de relacionalidad lógica» (p. 416).

*Coda.* Leer a Nietzsche: un punto de «crisis»

Dentro de lo que habíamos denominado en otra ocasión «reconstrucción de una tradición crítica» hay un autor entre los estudiados que se presenta como un reto para el profesor Rábade. Es el propio autor quien en un trabajo publicado en 1985, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, expresa con gran sencillez un serio problema de interpretación ante la escritura y el pensamiento de Nietzsche. Al inicio del apartado «Nietzsche y la primacía del cuerpo», escribe lo siguiente: «Ahora bien, debemos advertir, de entrada, que vamos a tropezar aquí, como en casi todos los problemas de los que se ocupa la filosofía de Nietzsche, con la dificultad de su estilo expositivo. [...] Nuestra «razonadora» filosofía occidental no nos ha preparado muy bien para leer y entender debidamente a un pensador en el que las razones se transforman en alegorías y metáforas [...]» (*Obras I*, p. 502). A este respecto no son de poca importancia las pocas páginas dedicadas al pensamiento de Nietzsche en este volumen IV. No entraré en detalle, no es el lugar, sobre la exposición, incluso en algún punto donde la lectura falla en recoger algún matiz importante de los textos citados. Pero se plantea una cuestión definitiva, que problematiza la misma etiqueta que se utiliza bajo el apartado «El irracionalismo vitalista de Nietzsche». Al exponerse la pregunta de si se debe clasificar a Nietzsche como «bestia negra que predica un total irracionalismo» se afirma que:

«[...] bien podría pensarse en que Nietzsche se enfrenta a los posibles abusos de un logocentrismo absolutizante que le resultaba inepto para la tarea del conocer, tal como por él era entendida. Nietzsche está interesado por la finitud histórica y concreta del hombre, quiere sorprender los aspectos fugitivos de la realidad, porque la realidad existencial humana está integrada por esos aspectos o momentos fugitivos. La razón absolutizante de la mayor parte de las filosofías tradicionales resulta paralizante y deformadora para las realidades existenciales, vitales, múltiples... Por eso renuncia a ella,

sin que esto signifique una renuncia al conocer ni tampoco a nuevas formas de racionalidad. (p. 255) «¿Irrracional o una nueva racionalidad? Es la pregunta inicial que debe quedar abierta.» (p. 258)

Las palabras de Rábade antes citadas, tanto las contenidas en *Obras I* como en *Obras IV*, tienen algo de auto-confesión y exponen una crisis expositiva, (exposición que se lleva a cabo de todas maneras pero no sin esta precaución de suma importancia porque lo que se pone en cuestión son los hábitos mismos de pensamiento y de lectura del legado filosófico). En este sentido, bien queda expuesto —no resuelto porque no se trata de eso— el reto del pensamiento nietzscheano que lleva a la tarea del filosofar a enfrentarse a sus propias pretensiones y fundamentos. Quedan por pensar otros modos de plantear los problemas filosóficos, otro modo, incluso de pensar la razón. En un momento de síntesis, Rábade escribe lo siguiente: «La razón consiste en que el pensar es lo que hay de más humano en el hombre [...]» (p. 402). Más allá de debatir lo antropocéntrico (o no) de tal declaración, quiero señalar la ampliación del estudio de la razón al pensar, del cual es subsidiario. Si regresamos a los dos epígrafes que abren este artículo se verá la preocupación evidente del pensamiento por la pregunta sobre el ser humano (la cuarta y esencial pregunta del proyecto filosófico kantiano) y cómo el filósofo-arqueólogo ha de enfrentarse a esta excavación por medio de una atención particular, a la que, incluso el profesor Rábade, se ve en la necesidad de describir con una imagen, la del juego; no un juego simple sino el de un complejo espacio conceptual en un entramado aún más complejo. Queda, afortunadamente, tanto que pensar...